у бризи о речи, они – певање и мишљење – уједно су најудаљенији у својој суштини. Мислилац казује бивствовање. Песник именује оно што је свето. Овде мора нерешено да остане питање како то да су – мишљени из перспективе суштине бивствовања – певање, захваљивање и мишљење упућени једно на друго и у исто време раздвојени. По свему судећи, захваљивање и певање – свако на свој начин – потичу из првобитног мишљења, које им је потребно, а да ипак сами не могу да буду мишљење.

Много, наравно, знамо о односу између филозофије и поезије. Међутим, ништа не знамо о дијалогу између песникâ и мислилаца, који „станују близу један другом на најудаљенијим планинама".

Једно од суштинских места за онемелост јесте стрепња у смислу ужаса у који човека смешта бездан Ничега. Ништа као оно што је другачије од бивствујућег јесте вео бивствовања[a]. Свака судбина бивствујућег већ се у свом почетку довршила у бивствовања.

Последње дело последњег песника у првобитном хеленству, Софоклов *Едип на Колону*, завршава се речима које се – на нама несхватљив начин – враћају скривеној историји тог народа и чувају његов улазак у непознату истину бивствовања:

ἀλλ' ἀποπαύετε μηδ' ἐπὶ πλείω
ϑρῆνον ἐγείρετε·
πάντως γὰρ ἔχει τάδε κῦρος.

Али престаните сада, и никад више
Не započињите тужбалицу;
Јер, оно што се догодило држи код себе свуда
сачувано одлука о довршењу.

[a] Пето издање, 1949: Ништа: оно-ништеће, то јест као разлика, јесте као вео бивствовања, то јест бивствовања у смислу догађаја употребе.

# ПИСМО О ХУМАНИЗМУ[a]

Још ни из далека не размишљамо довољно одлучно о суштини делања. Делање познајемо само као изазивање учинка. Стварност учинка се оцењује по његовој корисности. Али суштина делања јесте извршење. Извршити значи: развити нешто до пуноће његове суштине, довести га до те пуноће – *producere*. Зато само оно што већ јесте може заиста да буде извршено. А оно што пре свега „јесте", јесте бивствовање. Мишљење извршава однос бивстовања према човековој суштини. Оно не ствара нити изазива тај однос. Оно га само приноси бивствовању као нешто што је мишљењу предато од бивствовања. То придоношење састоји се у томе да у мишљењу бивствовање долази до језика. Језик је кућа бивствовања. У језичкој кући станује човек. Мислиоци и песници јесу чувари те куће. Њихово чување јесте извршење очигледности бивствовања утолико што својим казивањем ту очигледност доводе до језика и чувају у језику. Мишљење не постаје акција само зато што из њега проистиче неки учинак или што се оно примењује. Мишљење дела тако што мисли. То делање је по свој прилици најједноставније и у исто време најузвишеније зато што се тиче односа бивствовања према човеку. Али свако изазивање учинака почива на бивствовању и усмерено је на бив-

[a] Прво издање, 1949: Оно што се овде каже није смишљено тек када је ово писмо писано него почива на једном путу започетом 1936. године, у „тренутку" једног покушаја да се на једноставан начин каже истина бивствовања. – Писмо наставља да говори језиком метафизике, и то намерно. Други језик остаје у позадини.

ствујуће. Насупрот томе, мишљење допушта да од стране бивствовања буде захтевано како би казало истину бивствовања. Мишљење извршава то допуштање. Мишљење је *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Не знам да ли је језички могуће да се то двоје (*par* и *pour*) каже одједном на овај начин: *penser, c'est l'engagement de l'Être*. Облик генитива „*de l'...*" треба ту да изрази како је генитив истовремено *genitivus subiectivus* и *obiectivus*. У том погледу „субјект" и „објект" јесу непримерени термини метафизике, која је врло рано у облику западне „логике" и „граматике" овладала интерпретацијом језика. Ми данас можемо само да наслутимо шта се тада десило. Ослобађање језика од граматике за изворнији суштински склоп јесте задатак мишљења и песничког стварања. Мишљење није само *l'engagement dans l'action* за бивствујуће и помоћу бивствујућег у смислу оног-што-је-стварно у садашњој ситуацији. Мишљење је *l'engagement* помоћу истине бивствовања и за истину бивствовања. Историја бивствовања никад није прошла, она увек предстоји. Историја бивствовања носи и одређује сваку *condition et situation humaine*. Како бисмо научили да чисто искусујемо такозвану суштину мишљења, а то значи у исто време да га извршавамо, морамо се ослободити техничке интерпретације мишљења. Почеци такве интерпретације појављују се већ код Платона и Аристотела. Они са́мо мишљење сматрају τέχνη-ом, процесом просуђивање у служби чињења и прављења. Али просуђивање се већ ту гледа из перспективе πρᾶξις-а и ποίησις-а. Зато мишљење, када се узме са́мо за себе, није „практичко". Називање мишљења θεωρία-ом и одређивање сазнања као „теоријског" понашања дешава се већ у оквиру „техничког" тумачења мишљења. То је покушај реакције с циљем да се спасе самосталност мишљења у односу на делање и чињење. Од тада „филозофија" стално мора да оправдава своју егзистенцију пред „наукама". Она верује да ће то најуспешније урадити ако се и сама уздигне до положаја науке. Међутим, то настојање јесте напуштање суштине мишљења. Филозофију прогања страх да ће изгубити углед и значај ако није наука. Не-бити-наука сматра се недостатком који се изједначује с ненаучношћу. Бивствовање[a], као елемент мишљења,

[a] Прво издање, 1949: бивствовање као догађај, догађај: казивање; одрицање у одговору на казивање догађаја.



напушта се у техничком тумачењу мишљења. „Логика", од времена Платона и софиста̂, санкционише то тумачење. О мишљењу се суди по мери која му није примерена. То суђење може да се упореди с покушајем да се суштина и моћи рибе процењују по томе колико је она у стању да живи на сувом. Већ дуго, сувише дуго, мишљење се налази на сувом. Може ли се настојање да се мишљење врати његовом елементу назвати „ирационализмом"?

На питања постављена у Вашем писму сигурно би се лакше одговорило у непосредном разговору. У писаној форми мишљење лако губи своју гипкост. У писму је тешко, пре свега, задржати вишедимензионалност области мишљења, вишедимензионалност која је мишљењу својствена. Строгост мишљења[a], за разлику од строгости наука, не састоји се само у вештачкој, то јест техничко-теоријској егзактности појмова. Она почива на томе да казивање остаје, на чист начин, у елементу истине бивствовања и пушта да влада једноставност његових разноврсних димензија. С друге стране, међутим, писани састав је користан зато што нас приморава да будемо пажљиви у језичким формулацијама. Данас ћу се позабавити само једним од Ваших питања. Можда ћу, разматрајући га, осветлити и друга Ваша питања.

Питате: „Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?" [„Како речи 'хуманизам' вратити значење?"] То питање проистиче из Ваше намере да задржите реч „хуманизам". Питам се да ли је то потребно. Или: зар штета коју су причинили сви такви називи још није довољно очигледна? Додуше, „-изми" су већ одавно сумњиви. Али тржиште јавног мњења стално захтева нове „-изме". И ми смо увек спремни да задовољимо тај захтев. Чак и такви називи као што су „логика", „етика" и „физика" јављају се тек онда кад почне да нестаје изворно мишљење. У свом великом тренутку Грци су мислили без таквих назива. Чак нису мишљење називали „филозофијом". Оно почиње да нестаје када напусти свој елемент. А елемент је оно захваљујући чему мишљење може да буде мишљење. Елемент је истински омогућилац: моћ. Он се прихвата мишљења и доводи га тако у његову суштину. Просто речено, мишљење је мишљење бивствовања. Генитив има ту двојако значење. Ми-

[a] Прво издање, 1949: „мишљење" ту већ утврђено као мишљење истине ~~бивствовања~~.

шљење је мишљење бивствовања уколико, догођено[a] кроз бивствовање, припада бивствовању. У исто време, мишљење је мишљење бивствовања уколико, припадајући бивствовању, слуша бивствовање. Као нешто што слушајући припада бивствовању, мишљење је оно што оно јесте по свом суштинском пореклу. Мишљење јесте – то значи: бивствовање се у сваком датом случају на судбински начин прихватило своје суштине. Прихватити се неке „ствари" или неке „особе" у њиховој суштини – то значи: волети их, марити за њих. То марење, мишљено на изворнији начин, значи: даровати суштину. Такво марење јесте права суштина моћи која не само да може постићи ово или оно, него такође може допустити да нешто „су(т)ствује" у свом пореклу, то јест допустити да то-нешто буде. Моћ марења јесте оно „захваљујући чијој моћи" нешто заиста јесте у стању да буде. Та моћ јесте оно што је уистину „могуће", оно чија суштина почива на марењу. Захваљујући том марењу бивствовање даје темељ мишљењу. Бивствовање омогућује мишљење. Као нешто оспособљавајуће-мареће, бивствовање је оно што је „могуће". Као елемент, бивствовање је „тиха снага" мареће моћи, то јест оног што је могуће. Наравно, наше речи „могућ" и „могућност", под доминацијом „логике" и „метафизике", мисле се само насупрот „стварности", то јест мисле се на основу одређене – метафизичке – интерпретације бивствовања као *actus*-а и *potentia*-е, које се разликовање поистовећује с разликовањем *existentia*-е и *essentia*-е. Када говорим о „тихој снази могућег", ја не мислим на *possibile* само представљеног *possibilitas*-а, не мислим на *potentia*-у као *essentia*-у неког *actus*-а *existentia*-е, него мислим на са́мо бивствовање, које у свом марењу управља мишљењем и на тај начин човековом суштином, то јест човековим односом према бивствовању. Нечим управљати значи ту: чувати то у његовој суштини, задржати то у његовом елементу.

Када мишљење почне да нестаје напуштајући свој елемент, тај губитак оно надокнађује тако што себи прибавља значај као τέχνη, као инструмент образовања и зато као школска ствар, а касније као културни посао. Мало-помало филозофија постаје техника објашњавања помоћу највиших узрока. Човек више не мисли, већ се само бави „филозофијом". У узајамном надметању таква бављења јавно нуде себе као „-изам" и настоје да надмаше једно друго. Доминација таквих назива није случајна. Она почива, и то пре свега у новом добу, на особеној диктатури јавности. Такозвана „приватна егзистенција" ипак није суштинско, то јест слободно, човеково бивствовање. Она се скрућује само у негацију оног што је јавно. Она остаје изданак који зависи од оног што је јавно, и храни се пуким повлачењем из оног што је јавно. Тако она, против своје воље, сведочи о својој потчињености јавности. А сама та јавност, зато што потиче од доминације субјективности, јесте метафизички условљено опуномоћење које усмерава отвореност бивствујућег у безусловно попредмећивање свега. Зато се језик срозава на средство масовне комуникације, у којој се попредмећивање – пренебрегавајући свако ограничење – шири као једнообразна доступност свега свакоме. На тај начин језик подлеже диктатури јавности. Јавност унапред одлучује шта је разумљиво, а шта треба одбацити као неразумљиво. Оно што је о безличном „се" речено у *Бивствовању и времену* (1927), §§ 27 и 35, ни у ком случају није само узгредни прилог социологији. Исто тако, то безлично „се" не значи само супротност (схваћену на етичко-егзистенцијски начин) самобитности особе. Пре оно што је тамо казано садржи из-перспективе-питања-о-истини-бивствовања-мишљено упућивање на почетну припадност речи бивствовању. Ту припадност прикрива доминација субјективитета, који себе представља као јавност. Али ако је истина бивствовања постала мисаоно изазовна за мишљење, онда и рефлексија о суштини језика мора да стекне другачији ранг. Она више не може да буде само филозофија језика. Једино зато *Бивствовање и време* (§ 34) садржи указивање на суштинску димензију језика и дотиче једноставно питање: на који начин бивствовања језик у сваком датом случају јесте језик. Свуда-и-непрекидно-бујајуће пустошење језика не подрива само естетичку и моралну одговорност у свакој употреби језика. Оно потиче из угрожавања човекове суштине. Негована употреба језика још није доказ да смо избегли то угрожавање. Данас би таква употреба језика могла чак пре сведочити о томе да не видимо угрожавање, нити да га можемо видети, зато што још никад нисмо на њега обратили пажњу. Пропадање језика, пропадање о којем се у последње време много и нашироко прича, ипак није узрок не-

[a] Прво издање, 1949: само један путоказ у језику метафизике. Јер, почев од 1936, „догађај" је кључна реч у моме мишљењу.

го већ последица процеса током којег језик – под доминацијом нововековне метафизике субјективности – готово незаустављиво испада из свог елемента. Језик нам још ускраћује своју суштину: да је он кућа истине бивствовања. Језик себе пре препушта нашем пуком хтењу и пословању као инструмент владавине над бивствујућим. Сáмо бивствујуће појављује се као оно-стварно у ткању узрокâ и последица. Бивствујуће као оно-стварно срећемо рачунајући, делајући, али и у науци, или филозофирајући уз помоћ објашњењâ и образложењâ. Тим објашњењима и образложењима припада и тврђење да је нешто необјашњиво. Ми верујемо да се таквим исказима суочавамо с тајном. Као да је већ утврђено да истина бивствовања допушта да се уопште постави у узроке и објашњавајуће разлоге или, што је исто, у њихову несхватљивост.

Међутим, ако човек треба још једном да нађе свој пут у близину бивствовања, он мора најпре научити да егзистира у безименом. На исти начин он мора да препозна како изазове јавности тако и немоћ приватности. Пре него што почне да говори, човек мора најпре допустити да га опет ослови бивствовање, излажући се тада опасности да ће ретко кад имати нешто да каже. Само тако речи ће опет бити поклоњена драгоценост њене суштине, а човеку – кућа за становање у истини бивствовања.

Међутим, зар се у том ословљавању човека, у покушају да се човек припреми за то ословљавање, не садржи труд око човека? Куда друкуд иде „брига” него у правцу да човека врати у његову суштину? А шта то друго значи него да човек (*homo*) постане човечан (*humanus*)? Тако *humanitas* ипак остаје оно до чега је стало таквом мишљењу. Јер хуманизам је ово: размишљати и бринути да човек буде човечан, а не не-човечан, „нехуман”, то јест изван своје суштине. Па ипак, у чему се састоји човечност човека? Она лежи у његовој суштини.

Али како се и на којој основи одређује човекова суштина? Маркс захтева да „човечни човек” буде препознат и признат. Он „човечног човека” налази у „друштву”. „Друштвени” човек јесте за њега „природни” човек. У „друштву” се равномерно обезбеђује човекова „природа”, то јест целина „природних потреба” (храна, одећа, размножавање, економска самосталност). Хришћанин види човекову човечност, *humanitas hominis*, насупрот *Deitas*-у. Као „дете божје”, човек учествује у исто-



рији спасења слушајући и прихватајући позив Оца у Христу. Човек није од овога света пошто „свет”, мишљен уз помоћ платоновске теорије, јесте само пролазна станица на путу ка onoстраности.

*Humanitas*, експлицитно тако назван, први пут се разматра, и јесте нешто чему се тежи, у римској републици. *Homo humanus* ставља се насупрот *homo barbarus*-у. *Homo humanus* јесте ту Римљанин, који уздиже и оплемењује римски *virtus* „асимилујући” оно што се под речју παιδεία преузело од Гркâ. Ти Грци су били Грци хеленистичке епохе, чија се култура стицала у филозофским школама. Реч је о *eruditio et institutio in bonas artes* [обука и поучавање у лепом понашању]. Тако схваћена παιδεία била је преведена као *humanitas*. Прави *romanitas homo romanus*-а састојао се у таквом *humanitas*-у. У Риму срећемо први хуманизам. Зато он, у суштини, остаје специфично римска појава, која настаје из сусрета Рима с културом позне Грчке. Такозвана ренесанса XIV и XV века у Италији јесте *renascentia romanitatis*. Будући да је посреди *romanitas*, ради се о *humanitas*-у и зато о грчкој παιδεία-и. Али грчка култура увек се гледа у њеном позном облику, а тај позни облик посматра се са римског становишта. *Homo romanus* ренесансе такође је супротстављен *homo barbarus*-у. Међутим, нечовечност јест сада тобожње варварство готске схоластике у средњем веку. Стога историјски схваћеном хуманизму увек припада *studium humanitatis*, који на одређени начин посеже натраг за антиком и тако постаје такође оживљавање грчке културе. То се, код Немаца, појављује у хуманизму XVIII века, чији су представници Винкелман, Гете и Шилер. С друге стране, Хелдерлин не припада „хуманизму”, и то зато што он судбину човекове суштине мисли изворније него што је то у стању тај „хуманизам”.

Међутим, ако се под хуманизмом, уопште узев, подразумева настојање да човек постане слободан за своју човечност и да у њој нађе своје достојанство, онда ће у зависности од схватања „слободе” и „природе” човека бити и разних хуманизама. Исто тако, разликоваће се путеви ка остваривању тих хуманизама. Марксов хуманизам не мора да се враћа антици, као ни хуманизам који Сартр назива егзистенцијализмом. У том широком смислу, хришћанство такође јесте хуманизам утолико што по његовом учење све зависи од спасења душе (*sa-*

*lus aeterna*) и што се историја човечанства појављује у оквиру историје спасења. Ма колико се те врсте хуманизма разликовале по циљу и основном ставу, по начину и средствима свога остваривања, по облику свога учења, оне се ипак слажу у томе да се *humanitas homo humanus*-a одређује с обзиром на већ установљено тумачење природе, историје, света, светског темеља, то јест бивствујућег-у-целини.

Сваки хуманизам или се заснива на метафизици или претвара себе самог у основу метафизике. Свако одређење човекове суштине које већ претпоставља интерпретацију бивствујућег без питања о истини бивствовања јесте – намерно или ненамерно – метафизичко. Зато се, и то с обзиром на начин како се одређује човекова суштина, оно што је својствено свакој метафизици показује у томе да она јесте „хуманистичка". Дакле, сваки хуманизам јесте метафизички. При одређивању човекове човечности хуманизам не само да не пита о односу бивствовања[a] према човековој суштини. Хуманизам чак спречава то питање, будући да га он, због свог метафизичког порекла, нити познаје нити разуме. И баш обрнуто: нужност и форма у-метафизици-и-због-метафизике-заборављеног[b] питања о истини бивствовања могу да изађу на видело само ако се усред доминације метафизике постави питање: „Шта је метафизика?" Чак се свако питање о „бивствовању", па и оно о истини бивствовања, мора најпре увести као „метафизичко".

Први, то јест римски хуманизам и све врсте хуманизма које су се од тада па до данас појавиле претпостављају најопштију „суштину" човека као нешто што се са́мо по себи разуме. На човека се гледа као на *animal rationale*. То одређење није само латински превод грчког ζῷον λόγον ἔχον него и његова метафизичка интерпретација. То суштинско одређење човека није погрешно. Али оно је условљено метафизиком. Суштинско порекло метафизике, а не само њена граница, постало је упитно у *Бивствовању и времену*. Оно што је упитно оставља се пре свега мишљењу као оно о чему треба да се мисли, и ни у ком случају није храна испразном скептицизму.

---

[a] Прво издање, 1949: „Бивствовање" и „са́мо бивствовање" одмах тим начином казивања доспевају у *изолацију айсолуша*. Међутим, докле год се догађај сузбија, тај начин казивања јесте неизбежан.

[b] „Платоново учење о истини", прво издање, 1947: Али то „заборављање" треба догађајно мислити полазећи од ἀλήθεια-е.



Додуше, метафизика представља бивствујуће у његовом бивствовању, па тако мисли и бивствовање бивствујућег. Али она не мисли бивствовање као такво, не мисли разлику између бивствовања и бивствујућег (уп. „О суштини разлога", 1929, стр. 8; *Канш и йроблем мешафизике*, 1929, стр. 225; *Бивсшвовање и време*, стр. 230). Метафизика не пита о истини самог бивствовања. Зато она такође никад не пита на који начин човекова суштина припада истини бивствовања. То питање метафизика не само да до сада није поставила, него је оно недоступно метафизици као таквој. Бивствовање још чека да Оно са́мо постане за човека достојно мишљења. Ма како да се с обзиром на одређење човекове суштине одреде *ratio animalis* и ум живога бића, да ли као „моћ принципâ", да ли као „моћ категорија" или другачије, свуда и увек суштина ума темељи се на томе да је за свако разабирање бивствујућег-у-његовом-бивствовању бивствовање у сваком датом случају већ расветљено, да се оно, бивствовање, догађа у својој истини. Исто тако, с *animal*-ом, ζῷον-ом, већ се поставља тумачење „живота" које се нужно темељи на тумачењу бивствујућег као ζωή-а и φύσις-а, у оквиру којих се појављује оно што је живо. Међутим, треба пре свега поставити питање да ли човекова суштина, од самог почетка и унапред о свему одлучујући, лежи уопште у димензији *animalitas*-a. Да ли смо ми уопште на правом путу ка човековој суштини када човека и докле год човека као живо биће међу другим живим бићима одвајамо од биљака, животиња и Бога? Можемо тако поступити, можемо на тај начин човека поставити унутар бивствујућег, као једно бивствујуће између других бивствујућих. При том можемо увек изрећи нешто тачно о човеку. Али мора нам бити јасно и то да, поступајући тако, ми човека коначно потискујемо у суштинску област *animalitas*-a, чак и онда када га не изједначујемо са животињом, него му приписујемо специфичну разлику. У принципу ми увек мислимо *homo animalis*, чак и онда кад је *anima* постављена као *animus sive mens*, а ови опет, касније, као субјект, особа или дух. Такво постављање јесте у стилу метафизике. Али тиме се премало цени човекова суштина и не поклања се пажња њеном пореклу, које суштинско порекло за историјско људство увек остаје суштинска будућност. Метафизика мисли човека на основу *animalitas*-a и не мисли у правцу његовог *humanitas*-a.

Метафизика затвара себе пред простом суштинском чињеницом да човек су(т)ствује само у својој суштини тако што га бивствовање ословљава. Само захваљујући том ословљавању он је нашао оно у чему стануjе његова суштина. Само захваљујући том становању он „има" „језик" као кућу која чува оно-екстатичко за његову суштину. Стајање у расветљењу/на чистини бивствовања ја називам човековом ек-систенцијом. Само је човеку својствен тај начин бивствовања. Тако схваћена ек-систенција није само разлог/основ могућности ума, *ratio*, него је и место где човекова суштина чува порекло свог одређења.

Ек-систенција може да буде изречена само о човековој суштини, то јест само о човековом начину „бивствовања"; јер, колико нам искуство говори, само је човек пуштен у судбину ек-систенције. Зато се ек-систенција никад ни не може мислити као специфична врста међу другим врстама живих бића, под претпоставком да је човекова судбина да мисли суштину свога бивствовања, а не само да извештава о судбини и историји свога устројства и делања. Тако се и сâм *animalitas*, који смо приписали човеку поредећи га са „животињом", темељи на суштини ек-систенције. Човеково тело јесте нешто суштински другачије него животињски организам. Заблуда биологизма још се не превазилази тиме што се човековом телу придодаје душа, души дух, а духу оно-егзистенцијско, и што се гласније него досад слави дух, како би се затим све ипак пустило да падне натраг у доживљавање живота, с опоменом да мишљење својим крутим појмовима разара реку живота и да мишљење бивствовања унаказује егзистенцију. Чињеница да физиологија и физиолошка хемија могу научно да истражују човека као организам није доказ да се у „органском", то јест у научно објашњеном телу, налази човекова суштина. То је исто тако нетачно као што је нетачно и уверење да је суштина природе откривена у атомској енергији. Чак је могуће да природа у страни коју окреће човековом техничком овладавању крије управо своју суштину. Као што се човекова суштина не састоји у томе да он има животињски организам, исто се тако то недовољно одређење човекове суштине не може одстранити нити превазићи тако што ће се човеку дати бесмртна душа, моћ ума или карактер особе. Сваки пут се његова суштина мимоилази, и то на основу исте метафизичке пројекције.



Оно што човек јесте – односно, у традиционалном језику метафизике, човекова „суштина" – лежи у његовој ек-систенцији. Међутим, тако мишљена ек-систенција није идентична с традиционалним појмом *existentia*-е, који означава стварност за разлику од *essentia*-е као могућности. У *Бивствовању и времену* (стр. 42) налази се следећа, курзивом одштампана реченица: „'Суштина' тубивствовања лежи у његовој егзистенцији." Ту се, међутим, не ради о супротстављању *existentia*-е и *essentia*-е, јер ниједно од та два метафизичка одређења бивствовања, а камоли њихов однос, још није у питању. А још мање та реченица садржи општи исказ о *Dasein*-у (тубивствовању), у смислу у којем је та реч ушла у употребу у осамнаестом веку као назив за „предмет", а да би изразила метафизички појам стварности оног-што-је-стварно. Напротив, та реченица каже: човек су(т)ствује тако да он јесте оно „ту", односно да он јесте расветљење/чистина бивствовања. Ово „бивствовање" тог „ту", и само оно, има основну црту ек-систенције, то јест само оно стоји екстатички унутар истине бивстовања. Екстатичка суштина човека почива на ек-систенцији, која се разликује од метафизички мишљење *existentia*-е. Средњевековна филозофија схвата *existentia*-у као *actualitas*. Кант представља *existentia*-у као стварност у смислу објективности искуства. Хегел одређује *existentia*-у као самосвесну идеју апсолутне субјективности. Ниче схвата *existentia*-у као вечно враћање истог. Овде остављам отвореним питање да ли се путем *existentia*-е – у њеним само на први поглед различитим тумачењима као стварности – адекватно мисли већ бивствовање камена или чак живот као бивствовање биљака и животиња. У сваком случају, жива бића су онаква каква јесу, а да сагласно свом бивствовању као таквом не стоје у истини бивствовања и да у таквом стајању не чувају суштину свога бивствовања. Од свега бивствујућег које јесте, вероватно нам је најтеже да мислимо о живим бићима, јер су нам она, с једне стране, на известан начин најсроднија, а с друге стране, она су у исто време бездано одвојена од наше ек-систентне суштине. Међутим, могао би се имати утисак да нам је суштина божанства ближа него чудноватост живих бића, ближа, наиме, у суштинској даљини, која је као даљина ипак приснија нашој ек-систентној суштини од наше једва замисливе бездане телесне сродности са животињом. Таква размишљања бацају нарочито светло на уо-

бичајено и зато још увек брзоплето означавање човека као *animal rationale*. Будући да су биљке и животиње смештене, додуше, у своју околину, али да никад нису слободно стављене у расветљење/на чистину бивствовања, а само расветљење/чистина јесте „свет", њима недостаје језик. Међутим, оне нису бесветовно везане за своју околину зато што им је ускраћен језик. Па ипак, у речи „околина" садржи се сва загонетност живих бића. У својој суштини, језик није испољење организма, а није ни израз живог бића. Зато он никад ни не може на суштински исправан начин да се мисли са становишта знака или значења. Језик је расветљавајуће-скривајући надолазак самога бивствовања.

Ек-систенција, екстатички мишљена, не поклапа се с *existentia*-ом ни у форми ни у садржају. Ек-систенција, што се садржаја тиче, значи: стајати-ван[a] и кретати се према истини бивствовања. Насупрот томе, *existentia* (*existence*) значи *actualitas*, стварност за разлику од пуке могућности као идеје. Ек-систенција је одређење оног што човек јесте у судбини истине. *Existentia* је назив за остварење оног што нешто, појављујући се у својој идеји, јесте. Реченица „Човек ек-систира" није одговор на питање да ли човек стварно јесте или није, већ је одговор на питање о човековој „суштини". Навикли смо се да то питање постављамо с једнаком неприкладношћу свеједно да ли питамо шта је човек или питамо ко је човек. Јер, у том *ко*? или у том *шта*? ми већ тражимо нешто попут особе или предмета. Међутим, категорија особе, ништа мање од категорије предмета, промашује и уједно прикрива суштину ек-систенције посматране са становишта историје бивствовања. Ето разлога што сам у наведеној реченици из *Бивствовања и времена* (стр. 42) реч „суштина", размисливши, ставио под знаке навода. То наговештава да се сада „суштина" не одређује ни на основу *esse*-а *essentiae* ни на основу *esse*-а *existentiae* већ на основу ек-статичности тубивствовања. Као онај који ек-систира, човек издржава ту-бивствовање тако што „бригом" обухвата оно „ту" као расветљење/чистину бивствовања. А са́мо ту-бивствовање су(т)ствује као „бачено". Оно су(т)ствује у ба̏ча̄ју бивствовања као судбинског слања.

[a] „Платоново учење о истини", прво издање, 1947: „ван": ван према оном „ван" у „ван-једно-другог" разлике (оно „ту"), а не „ван" из неке унутрашњости.



Али била би то савршена заблуда ако бисмо хтели тезу о ексистентној суштини човека да објаснимо тако што ћемо рећи да она, та теза, јесте секуларизовани пренос на човека оне мисли коју је о Богу изрекла хришћанска теологија (*Deus est ipsum esse* [Бог је своје бивствовање]); јер, ек-систенција није остварење есенције, нити сама ек-систенција производи и поставља оно што је есенцијално. Ако оно што се у *Бивствовању и времену* назива „пројекцијом" схватимо као представљајуће постављање, онда ту пројекцију сматрамо достигнућем субјективности и не мислимо је онако како се „разумевање бивствовања" у оквиру „егзистенцијалне аналитике бивствовања-у-свету" може једино и мислити, наиме као екстатички однос[a] према расветљењу/чистини бивствовања. Адекватно извођење и довршење тог другог, субјективност-напуштајућег мишљења сигурно су отежани чињеницом да се у објављеној верзији *Бивствовања и времена* није нашао трећи одељак првог дела, „Време и бивствовање" (уп. *Бивствовање и време*, стр. 39). А ту је све[b] обрнуто. Тај одељак није објављен зато што је мишљење затајило у адекватном казивању[c] тог обрта и што тако није успело уз помоћ језика метафизике. Предавање „О суштини истине", смишљено и одржано 1930, а објављено тек 1943, даје известан увид у мишљење обрта од „бивствовања и времена" к „времену и бивствовању". Тај обрт није промена становишта[d] из *Бивствовања и времена*, већ у њему, у том обрту, мишљење које се покушало стиже најпре на место оне димензије из које се искусило *Бивствовање и време*, искусило у основном искуству заборава бивствовања[e].

Насупрот томе, Сартр основни став егзистенцијализма формулише на следећи начин: егзистенција претходи есенцији. При том он речи *existentia* и *essentia* узима у метафизичком смислу. Од Платона па наовамо, у метафизици се каже: *essen-*

[a] Прво издање, 1949: нетачно, боље: екстатичко стајање унутар расветљења/чистине.

[b] Прво издање, 1949: у „шта" и „како" оног-што-је-мишљења-достојно и мишљења.

[c] Прво издање, 1949: допуштање самопоказивања.

[d] Прво издање, 1949: то јест питања о бивствовању.

[e] Прво издање, 1949: заборав – Λήθε – скривање – ускраћај – обесвојињење: догађај присвајања.

*tia* претходи *existentia*-и. Сартр обрће тај став. Али и после обртања метафизички став остаје метафизички став. Тај став, заједно с целом метафизиком, истрајава у забораву истине бивствовања. Јер, нека однос између *essentia*-е и *existentia*-е филозофија одреди у смислу средњовековних контроверза, у Лајбницовом смислу или на неки други начин, ипак треба најпре поставити питање: из које судбине бивствовања то разликовање[a] у бивствовању као *esse essentiae* и *esse existentiae* доспева пред мишљење. Остаје нам да размислимо зашто питање о судбини бивствовања никад није било постављено и зашто оно никад није могло да буде мишљено. Или, зар чињеница да ствари с разликовањем *essentia*-е и *existentia*-е тако стоје није знак заборава бивствовања? Имамо разлога да претпоставимо како та судбина не почива на пуком пропусту људског мишљења, а камоли на мањој способности раног западног мишљења. Скривено у свом суштинском пореклу, разликовање *essentia*-е (суштаствености) и *existentia*-е (стварности) потпуно влада судбином западне и целокупне, европски одређене историје.

Сартров кључни став о предности *existentia*-е над *essentia*-ом оправдава, међутим, израз „егзистенцијализам” као назив подесан за ту филозофију. Али основни став „егзистенцијализма” нема ничег заједничког са ставом из *Бивствовања и времена*, а да и не помињемо чињеницу да у *Бивствовању и времену* став о односу између *essentia*-е и *existentia*-е још није могао ни да буде формулисан, јер је ту требало само да се припреми терен. Као што смо већ рекли, то је урађено доста неспретно. Оно што још и данас остаје да се каже, можда би могло да побуди човекову суштину да мислећи пази на њоме-потпуно-владајућу димензију истине бивствовања. Али и то би се могло десити само у част бивствовања и у корист ту-бивствовања, које човек издржава ексистирајући, а не ради човека, да би се кроз његово стваралаштво испољиле култура и цивилизација.

Али да бисмо ми данас доспели у димензију истине бивствовања како бисмо могли о њој размишљати, морали бисмо најпре објаснити како се бивствовање тиче човека и како га оно захтева. Такво суштинско искуство дешава нам се када поч-

[a] Прво издање, 1949: Међутим, то разликовање није истоветно с онтолошком диференцијом. У онтолошкој диференцији, то разликовање припада на „страну” бивствовања.



немо схватати да човек јесте тако што ексистира. Ако то кажемо прво језиком традиције, онда то значи: човекова ек-систенција јесте његова супстанција. Зато се у *Бивствовању и времену* често враћа став: „Човекова ’супстанција’ јесте егзистенција” (стр. 117, 212, 314). Међутим, „супстанција”, мишљена са становишта историје бивствовања, јесте већ замагљујући превод речи οὐσία. Та реч значи присутност оног што је присутно; у исто време, због загонетне двосмислености, она обично значи са́мо присуствујуће. Ако метафизички назив „супстанција” мислимо у смислу који се већ појављује у *Бивствовању и времену* саобразно ту-изведеној „феноменолошкој деструкцији” (уп. стр. 25), тада став: „Човекова ‘супстанција’ јесте ек-систенција” не значи ништа друго него: начин на који човек у својој суштини присуствује-према-бивствовању јесте екстатичко стајање у истини бивствовања. Тим одређењем човекове суштине не проглашавају се погрешним и не одбацују се хуманистичке интерпретације човека као *animal*-а *rationale*, као „особе”, као духовно-душевно-телеснога бића. Пре ће бити да је у том одређењу реч једино о томе да највиша хуманистичка одређења човекове суштине још не садрже искуства о човековом сопственом[a] достојанству. Утолико је мишљење у *Бивствовању и времену* против хуманизма. Али та супротност не значи да се такво мишљење окренуло против хуманости и да заговара нехуманост, да брани нечовечност и да срозава човеково достојанство. Мишљење се усмерава против хуманизма зато што он човеков *humanitas* не поставља довољно високо. Наравно, човекова суштинска вредност не састоји се у томе што он јесте супстанција бивствујућег као његов „субјект”, да би као угњетач бивствовања допустио да бивствујућност бивствујућег ишчезне у пренгласно хваљеној „објективности”.

Човек је пре од самог бивствовања „бачен” у истину бивствовања да, тако ек-систирајући, чува истину бивствовања како би се у светлости бивствовања бивствујуће појавило као бивствујуће које оно, то бивствујуће јесте. Човек не одлучује да ли ће се и како ће се бивствујуће појавити, да ли ће и како ће Бог и богови, историја и природа ући у расветљење/чистину бивствовања, присуствовати и одсуствовати. Долазак бив-

[a] Прво издање, 1949: достојанство које му је својствено, то јест које је присвојено, у-својено: присвојење и догађај присвајања.

ствујућег лежи у судбини[a] бивствовања. За човека, међутим, остаје питање да ли у својој суштини налази еквивалент те судбине; јер, саобразно тој судбини, он као онај који ек-систира мора да чува истину бивствовања. Човек је пастир бивствовања. Само у том правцу мисли *Бивс͞швовање и време* када се екстатичка егзистенција искусује као „брига" (уп. § 44а, стр. 226 и даље).

Па ипак, бивствовање – шта је бивствовање? Оно „јесте" Оно са́мо. Будуће мишљење мора научити да то искуси и да то каже. „Бивствовање" – то није Бог ни темељ света. Бивствовање је суштински даље[b] од свега бивствујућег, а ипак човеку ближе него свако бивствујуће, па било то бивствујуће стена, животиња, уметничко дело, машина, анђео или Бог. Бивствовање је оно-најближе. Па ипак, близина остаје за човека оно што је најдаље. Човек се, пре свега, увек и само држи бивствујућег. Ако, међутим, мишљење представља бивствујуће као бивствујуће, оно се (мишљење) односи, додуше, на бивствовање. Али оно, у ствари, увек мисли само бивствујуће као такво, а никад бивствовање као такво. „Питање о бивствовању" остаје увек питање о бивствујућем. Питање о бивствовању још никако није оно на шта указује тај сумњиви израз: питање у правцу бивствовања. Филозофија, чак и онда кад постане „критичка", као код Декарта и Канта, увек следи ток метафизичког представљања. Она мисли полазећи од бивствујућег и смерајући ка бивствујућем, с погледом – у пролазу – на бивствовање. Јер, у светлости бивствовања стоје већ сваки одлазак од бивствујућег и сваки повратак бивствујућем.

Али метафизика познаје расветљење/чистину бивствовања или само као вид оног што је присутно у „изгледу" (ἰδέα) или, критички, као оно у шта гледа сујективност помоћу категоријалног представљања. То значи: истина бивствовања као са́мо расветљење/сама чистина остаје скривена метафизици. Међутим, та скривеност није недостатак метафизике, већ њој самој ускраћено а ипак пред њом држано обиље њеног богатства. А са́мо расветљење/чистина јесте бивствовање. Расветљење/чистина, унутар судбине бивствовања у метафизици, отвара најпре видно поље из којег оно-присуствујуће до-дирује у-том-присуствујућем-при-сутног човека, тако да са̂м човек тек у разабирању (νοεῖν) може да додирне бивствовање (θιγεῖν, Аристотел, *Ме͞шафизика*, Θ, 10). Тек видно поље привлачи на себе поглед. Оно себе препушта погледу када је разабирање постало стављање-пред-себе у оквиру *perceptionis rei cogitantis* као *subiecti certitudinis*.

[a] Прво издање, 1949: скупљено слање: скупљање епоха употребљавајућег допуштања присуствовања.

б Прво издање, 1949: пространство: али не пространство обухватања већ усвајајућег места; као пространство расветљења/чистине.



Како се – ако се уопште и може без околишавања поставити такво питање – бивствовање односи према ек-систенцији? Са́мо бивствовање јесте однос[a] уколико Оно, као место истине бивствовања усред бивствујућег, задржава-у-себи и скупља-к-себи ек-систенцију у њеној егзистенцијалној, то јест екстатичкој суштини. Зато што човек – као онај који екситира – у том односу у облику којег бивствовање себе са́мо додељује долази до стајања тако што га екстатички издржава, то јест преузима на себе бринући се, он најпре погрешно схвата оно-најближе и држи се оног што је следеће најближе. Он чак верује да то-следеће-најближе јесте оно што је најближе. Али ближа од оног-што-је-најближе, од бивствујућег, и уједно за обично мишљење даља од оног-што-је-најдаље јесте сама близина: истина бивствовања.

Заборављање истине бивствовања у корист навале у-суштини-немишљеног бивствујућег јесте оно што „пропадање" значи у *Бивс͞швовању и времену*. Та реч не значи човеков прворoдни грехопад схваћен „моралнофилозофски" и у исто време на секуларизован начин, него она значи човеков суштински однос према бивствовању унутар везе бивствовања са човековом суштином. Према томе, изрази „аутентичност"[b] и „неаутентичност", који су употребљени привремено, не значе морално-егзистенцијску нити „антрополошку" разлику већ „екстатички" однос човекове суштине према истини бивствовања, „екстатички" однос о којем, зато што је до сада био скривен филозофији, треба најпре да се мисли. Али тај однос јесте такав какав јесте не због ек-систенције; напротив, суштина ек-систенције јесте егзистенцијално-екстатичка захваљујући суштини истине бивствовања.

[a] „Платоново учење о истини", прво издање, 1947: однос из задржаности (задржавање) ускраћивања (одузимања).

[b] Прво издање, 1949: треба да буде мишљена из оног што је својствено присвојивању.

Једина ствар коју би да постигне мишљење изложено, први пут, у *Бивствовању и времену* јесте нешто једноставно. Управо као такво, бивствовање остаје тајанствено, проста близина ненаметљивог владања. Та близина[a] су(т)ствује као сâм језик. Међутим, језик није само језик, који ми, у најбољем случају, представљамо као јединство гласовног (графичког) облика, мелодије, ритма и значења (смисла). Гласовни и графички облик замишљамо као тело речи, мелодију и ритам – као душу језика, а оно што је у вези са значењем – као дух језика. Обично мислимо о језику полазећи од одговарања човековој суштини представљеној као *animal rationale*, то јест као јединство тела-душе-духа. Али баш као што ек-систенција и посредством ње однос истине бивствовања према човеку остају скривени у *humanitas*-у *homo animalis*-а, исто тако метафизичко-анималистичко тумачење језика скрива с-историјом-бивствовања-повезану суштину језика. Саобразно тој суштини, језик је кућа бивствовања, коју је бивствовање присвојило и прожело. И зато треба суштину језика мислити из његовог одговарања бивствовању, и то као ово одговарање, односно као кућу човекове суштине.

Али човек није само живо биће које поред других способности има и језик. Пре је језик кућа бивствовања; станујући у њој, човек ек-систира тако што припада истини биваствовања чувајући је.

У одређивању човечности човека као ек-систенције ради се о томе да није човек оно-што-је-суштинско, већ бивствовање као димензија екстатичности ек-систенције. Међутим, димензија није нешто просторно у познатом смислу. Пре све просторно[b] и сав време-простор су(т)ствују у димензионалности која јесте сáмо бивствовање.

Мишљење пази на те једноставне односе. Оно настоји да за њих нађе погодну реч у давно нам датом језику метафизике и у њеној граматици. Да ли то мишљење може још да се означи као хуманизам, под претпоставком да уопште има нечег у том називу. Наравно да не може уколико хуманизам мисли метафизички. Наравно да не може ако је он егзистенцијализам и ако заступа став који износи Сартр: précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes [Ми смо управо у ситуацији када постоје само људи] (*Егзистенцијализам је хуманизам*, стр. 36). Уместо тога, а на основу *Бивствовања и времена*, требало би рећи: précisément nous sommes sur un plan o*u* il y a principalement l'être [Ми смо управо у ситуацији када начелно постоји бивствовање]. Али, откуд потиче *le plan* и шта је *le plan*? *L'Etre et le plan* јесу једно те исто. У *Бивствовању и времену* (стр. 212) ми намерно и опрезно кажемо: *il y a l'être*: „постоји/оно даје" бивствовање. То *il y a* преводи „оно даје" нетачно. Јер, то „оно" које ту „даје" јесте сáмо бивствовање. А то „даје" именује дајућу, истину-бивствовања-јемчећу суштину бивствовања. Самодавање у отворени простор, заједно с тим отвореним простором, јесте сáмо бивствовање.

У исто време то „оно даје" употребљава се да би се привремено избегао израз „бивствовање јесте"; јер, обично се то „јесте" каже за нешто што јесте. А нешто што јесте називамо бивствујућим. Међутим, бивствовање управо није „оно-бивствујуће". Ако се то „јесте" каже без ближег тумачења бивствовања, онда се бивствовање сувише олако представља као неко „бивствујуће" сходно врсти познатог бивствујућег које делује као узрок и које је издејствовано као последица. Па ипак, већ Парменид, у раној епохи мишљења, каже: ἔστι γὰρ ε□ναι: „Јер бивствовање јесте." У тим речима крије се почетна тајна за свако мишљење. Можда се то „јесте" може на прикладан начин рећи само за бивствовање, тако да све бивствујуће није и никад уистину није. Међутим, пошто мишљење тек треба да стигне дотле да казује бивствовање у његовој истини уместо што га помоћу бивствујућег објашњава као неко бивствујуће, за помну пажњу мишљења мора отвореним да остане питање да ли и како бивствовање јесте.

Данас се још не мисли о Парменидовим речима ἔστι γὰρ ε□ναι. По томе се види како ствари стоје с напретком филозофије. Када пази на своју суштину, филозофија уопште не напредује. Она тапка у месту да би непрекидно мислила исто. Напредовање, то јест удаљавање од тог места, јесте заблуда која мишљење прати као сенка што је оно сáмо баца. Зато што бивствовање још остаје немишљено, за бивствовање се и у *Бивствовању и времену* каже: „постоји/оно даје". Али о том *il y a* не може се спекулисати непосредно и без ослонца. То

[a] Прво издање, 1949: у смислу приближења: расветљујући држати спремним, држати као чувати.

[b] „Платоново учење о истини", прво издање, 1947: простор ни поред времена, ни у времену растворен, ни из времена изведен.

„постоји/оно даје" влада као судбина бивствовања. Историја бивствовања долази до језика у речима суштинских мислилаца. Мишљење које мисли у правцу истине бивствовања јесте, као мишљење, историјско. Не постоји „системско" мишљење, а напоредо с њим, као његова илустрација, историја прошлих погледа. Међутим, такође не постоји, као што је Хегел мислио, само систематика која може закон свог мишљења да претвори у закон историје и да истовремено историју укине затварајући је у систем. Ако се мисли на изворнији начин, постоји историја бивствовања којој мишљење припада као спомен те историје, присвојен од ње саме. Спомен се суштински разликује од накнадног представљања историје у смислу минуле прошлости. Историја се не дешава најпре као дешавање. А то дешавање није пролажење. Дешавање историје су(т)ствује као судбина истине бивствовања и су(т)ствује из ње (уп. предавање о Хелдерлиновој химни „Као када на празник...", 1941, стр. 31). Бивствовање долази до своје судбине тако што Оно, бивствовање, даје себе. А то, ако мислимо помоћу такве судбине, значи: Оно себе у исти мах даје и ускраћује. Па ипак, Хегелова дефиниција историје као развоја „духа" није нетачна. Такође, она није делимично исправна, а делимично погрешна. Она је истинита колико и метафизика, која је своју апсолутно мишљену суштину – захваљујући Хегелу – први пут изразила у систему. Апсолутна метафизика – заједно с преокретањима која је претрпела код Маркса и Ничеа – припада историји истине бивствовања. Оно што из ње потиче не може се оповргавањем сузбити ни одстранити. Оно се може само прихватити тако што ће се његова истина на изворнији начин склонити у са́мо бивствовање и извући из области пуког људског мњења. Свако оповргавање на пољу суштинског мишљења јесте обична глупост. Свађа међу мислиоцима јесте „љубавна свађа" која се тиче саме ствари. Она, та свађа, наизменично им помаже да припадају једном-те-истом, из којег црпу оно што је прикладно за њих у судбини бивствовања.

Ако претпоставимо да ће у будућности човек бити у стању да мисли истину бивствовања, он ће тада мислити полазећи од ек-систенције. Ек-систирајући, он стоји у судбини бивствовања. Човекова ек-систенција јесте, као ек-систенција, историјска, али не само зато нити пре свега зато што се са човеком и



с људским стварима толико тога дешава током времена. Пошто се мора мислити ек-систенција ту-бивствовања, мишљењу у *Бивствовању и времену* суштински је стало да се искуси историчност тубивствовања.

Међутим, зар се у *Бивствовању и времену* (стр. 212), где то „постоји/оно даје" долази до језика, не каже: „Само док тубивствовање јесте, постоји бивствовање"? Каже се, наравно. То значи: само док се догађа расветљење/чистина бивствовања, бивствовање се преноси на човека. А да се оно „ту" – расветљење/чистина као истина самог бивствовања – догађа, то је слање самог бивствовања. Ово је судбина расветљења/чистине. Али горенаведена реченица не значи: човеково тубивствовање у традиционалном смислу *existentia*-е, а у нововековној филозофији мишљено као стварност оног *ego cogito*, јесте оно бивствујуће којим се бивствовање тек ствара. Та реченица не значи да је бивствовање човеков производ. У Уводу за *Бивствовање и време* (стр. 38) каже се јасно и једноставно (то је чак у курзиву): „Бивствовање је просто-напросто *transcendens*." Баш као што отвореност просторне близине виђена из перспективе појединачне ствари прекорачује сваку блиску и далеку ствар, исто тако је бивствовање суштински даље од свега бивствујућег зато што оно, бивствовање, јесте расветљење/чистина. Због свега тога бивствовање се мисли на основу бивствујућег, а што је последица приступа – испрва неизбежног – у још владајућој метафизици. Ако га посматрамо само с таквог становишта, бивствовање себе показује у прекорачивању и као прекорачивање.

Она уводна дефиниција – „бивствовање је просто-напросто *transcendens*" – у једноставној реченици формулише начин на који је до сада суштина бивствовања себе расветљавала човеку. Та ретроспективна дефиниција суштине бивствовања бивствујућега из расветљења/чистине бивствујућега као таквог остаје незаобилазна за проспективни приступ мишљења питању о истини бивствовања. На тај начин мишљење сведочи о својој судбинској суштини. Оно нема претензија да почиње изнова и да сву претходну филозофију прогласи погрешном. Да ли ипак дефиниција бивствовања као простог *transcendens*-а већ именује једноставну суштину истине бивствовања – то, и само то, јесте примарно питање за мишљење које покушава да мисли истину бивствовања. Зато се на

стр. 230 у *Бивствовању и времену* каже, такође, да тек захваљујући „смислу”, то јест полазећи од истине бивствовања, можемо разумети како бивствовање јесте. Бивствовање себе расветљује човеку у екстатичкој пројекцији. Али та пројекција не ствара бивствовање.

Осим тога, пројекција је, у суштини, бачена пројекција. Оно што у пројектовању врши бацање није човек већ са́мо бивствовање, које шаље човека у ек-систенцију ту-бивствовања као у његову суштину. Та судбина догађа се као расветљење/чистина бивствовања, које/која она јесте. Расветљење/чистина јемчи близину бивствовања. У тој близини, у расветљењу/чистини оног „ту”, станује човек као ек-системирајући, што не значи да би он већ данас био у стању да то становање посебно искуси и да га преузме. У предавању о Хелдерлиновој елегији „Повратак” (1943) та близина „тог” бивствовања, у облику које оно „ту” тубивствовања јесте, мисли се на темељу *Бивствовања и времена*; она се, као казана, разабире из певачеве песме и, на основу искуства заборава бивствовања, назива „завичајем”. Та реч мисли се ту у суштинском смислу, не патриотски нити националистички већ саобразно историји бивствовања. Међутим, суштина завичаја такође се помиње с намером да се безавичајност нововековног човека мисли са становишта суштине историје бивствовања. Ниче је био последњи који је искусио ту безавичајност. Он није био у стању да из ње, унутар метафизике, не нађе ниједан други излаз него преокретање метафизике. Али то је врхунац безизлазности. С друге стране, Хелдерлин – када ствара „Повратак” – води рачуна о томе да његови „земљаци” нађу своју суштину. Ту суштину он уопште не тражи у себичности свог народа. Он је пре види у контексту припадности судбини Запада. Али ни Запад се не замишља регионално, као нешто насупрот Истоку, чак се не замишља ни као Европа, већ се замишља на светскоисторијски начин из близине извора. Ми једва да смо почели да мислимо тајанствене односе према Истоку који су постали реч у Хелдерлиновој поезији (уп. „Истар”, затим „Путовање”, трећа строфа и даље). „Немачкост” се не каже свету да би се свет опоравио уз помоћ немачког бића, него се она каже Немцима да би из судбинске припадности другим народима они постали светскоисторијски заједно с њима (уп. напомене о Хелдерлиновој песми „Спомен”, *Тибингенска споменица*, 1943, стр. 322). Завичај тог историјског становања јесте близина бивствовања[a].



У тој близини се одлучује – ако се уопште одлучује – да ли и како Бог и богови себе ускраћују и ноћ остаје, да ли и како дан светости свиће, да ли и како у рођају светости могу изнова да се појаве Бог и богови. Али светост – једина суштинска област божанства, које са́мо опет јемчи димензију за богове и Бога – почиње да сија тек онда кад је са́мо бивствовање, пре тога и после дуготрајне припреме, расветлило себе и кад се оно – што се његове истине тиче – искусило. Само тако почиње из бивствовања превладавање безавичајности, у којој не блуде само људи већ и човекова суштина.

Безавичајност, коју треба тако мислити, почива на напуштености бивствујућег од стране бивствовања. Безавичајност је знак заборава бивствовања. Због тог заборава истина бивствовања остаје немишљена. Заборав бивствовања испољава се посредно у чињеници да човек увек посматра и обрађује само бивствујуће. Пошто човек при том не може а да нема представу о бивствовању, бивствовање се објашњава само као нешто што је „најгенералније” и зато као нешто што обухвата бивствујуће, или као стварање бесконачног бивствујућега, или као творевина неког коначног субјекта. У исто време „бивствовање” се одвајкада сматра „бивствујућим”, и обрнуто, „бивствујуће” се сматра „бивствовањем”, оба ухваћени у чудно и још нерасплетено бркање.

Као судбина која шаље истину, бивствовање остаје скривено. Али судбина света најављује се у поезији, а да још није очигледна као историја бивствовања. Хелдерлиново светскоисторијско мишљење које је изнесено у песми „Спомен” јесте зато суштински изворније па отуд и значајније за будућност него Гетеов пуки космополитизам. Из истог разлога Хелдерлинов однос према хеленизму јесте нешто што се суштински разликује од хуманизма. Зато су, када су били суочени са смрћу, они млади Немци који су знали за Хелдерлина мислили и преживљавали нешто друго а не оно што је јавност показивала као типично немачки став.

Безавичајност постаје судбина света. Зато је потребно да се та судбина мисли светскоисторијски. Оно што је Маркс, по-

[a] „Платоново учење о истини”, прво издање, 1947: Са́мо бивствовање чува и склања себе као ту близину.

лазећи од Хегела, у суштинском и значајном смислу спознао као човеково отуђење, то своје корене има у беззавичајности нововековног човека. За беззавичајност се призива, и то из судбине бивствовања у облику метафизике, учвршћује метафизиком и уједно њоме прикрива као таква. Зато што Маркс, искусујући отуђење, сеже у суштинску димензију историје, његово виђење историје надмашује друге погледе на историју. Међутим, пошто ни Хусерл ни – колико је мени познато – Сартр не виде суштину историјског у бивствовању, ни феноменологија ни егзистенцијализам не улазе у ону димензију у којој би могућ био продуктивни дијалог с марксизмом.

Наравно, за такав дијалог такође је потребно ослободити се наивних представа о материјализму, као и јефтиних оповргавања која треба да материјализму задају противударац. Суштина материјализма не састоји се у тврђењу да је све материја, него пре у метафизичком одређењу према којем се све бивствујуће појављује као материјал рада. Нововековно-метафизичка суштина рада антиципирана је у Хегеловој *Феноменолоīији духа* као самоуспостављајући процес безусловне производње, то јест као попредмећивање стварности од стране човека искушеног као субјективност. Суштина материјализма се скрива у суштини технике, о којој се (техници) додуше много пише али мало мисли. У својој суштини, техника је бивствовноисторијска судбина истине бивствовања која (истина) почива у заборaву. Наиме, техника не само да се етимолошки изводи из грчког τέχνη, већ она суштински и историјски потиче из τέχνη-а као начина ἀληθεύειν-а, то јест поочигледњивања бивствујућега. Као облик истине, техника има свој темељ у историји метафизике. Сама метафизика јесте особена и до сада једино прегледна фаза историје бивствовања. Можемо се разнолико односити према учењима комунизма и њиховом утемељењу, али са становишта историје бивствовања несумњиво је да се у комунизму изражава елементарно искуство оног што је светскоисторијско. Ко „комунизам" сматра само „партијом" или „погледом на свет", тај мисли сувише плитко, баш као и они који под изразом „американизам" подразумевају, и подразумевају с потцењивањем, само посебан стил живота. Опасност[a] у коју се досадашња Европа све јасније гура

[a] Прво издање, 1949: Опасност је у међувремену јасније изашла на видело. Пад мишљења натраг у метафизику добија нову форму: то је крај филозофије у смислу потпуног распада на науке, чије се јединство такође успоставља на нов начин у кибернетици. Моћ науке не може се зауставити никаквом интервенцијом нити нападом, јер „наука" припада по-стављу, које наставља да прикрива место догађаја.



састоји се вероватно у чињеници да пре свега њено мишљење – некад њена величина – пада натраг[b] иза суштинског тока свитајуће судбине света, која ипак у основним цртама свог суштинског порекла остаје европски одређена. Никаква метафизика, ни идеалистичка, ни материјалистичка, ни хришћанска, не може по својој суштини – а сигурно не у својим покушајима да себе разјасни – достићи ту судбину, а то значи: никаква метафизика не може мислећи да домаши и скупи оно што у најпотпунијем смислу бивствовања сада јесте[c].

Пред човековом суштинском беззавичајношћу, човекова будућа судбина показује се бивствовноисторијском мишљењу у томе да он налази свој пут у истину бивствовања и да полази к том налажењу. Сваки национализам јесте, метафизички гледано, антропологизам, па – као такав – јесте субјективизам. Национализам се не превазилази пуким интернационализмом, већ само проширује и тако уздиже до система. Национализам се интернационализмом тако мало доводи и уздиже до *humanitas*-а баш као и индивидуализам неисторијским колективизмом. Колективизам је субјективност[d] човека у тоталности. Он употпуњава безусловно самопотврђивање субјективности. То самопотврђивање не може да се опозове. Оно не може ни да се довољно искуси мишљењем које посредује половично. Истиснут из истине бивствовања, човек свуда кружи око себе самог као *animal*-а *rationale*.

Међутим, човекова суштина састоји се у томе да је он више од пуког човека уколико се пуки човек представља као умно живо биће. То „више" не сме ту да се схвати адитивно, као да традиционална дефиниција човека остаје, додуше, основна, само што се проширује додатком егзистенцијског. „Више"

[b] Прво издање, 1949: Пад натраг у метафизику.

[c] „Платоново учење о истини", прво издање, 1947: Шта је оно што сада јесте – сада у доба воље за вољу? Оно што сада јесте, јесте занемарење чувања; израз „занемарење чувања" строго мишљен са становишта историје бивствовања: без чувања; обрнуто: са становишта судбине.

[d] Прво издање, 1949: индустријско друштво као меродавни субјект – и мишљење као „политика".

значи: изворније и зато у суштини суштинскије. Али ту се појављује загонетка: човек је бачен. То значи: као ек-систирајући противбачај бивствовања[a], човек је више од *animal*-а *rationale* утолико што је управо мање од човека схваћеног на темељу субјективности. Човек није господар бивствујућег. Човек је пастир бивствовања. У том „мање" човек ништа не губи, већ добија тако што доспева у истину бивствовања. Он добија суштинско сиромаштво пастира, чије се достојанство састоји у томе да буде од самога бивствовања позван на чување истине бивствовања. Тај зов долази као бачај из којег потиче баченост тубивствовања. У својој бивствовноисторијској суштини човек је бивствујуће чије се бивствовање као ек-систенција састоји у томе да оно, то бивствујуће, стануje у близини бивствовања. Човек је сусед бивствовању.

Али можда већ одавно желите да ми се успротивите и поставите питање: зар такво мишљење не мисли управо *humanitas hominis humani*? зар оно не мисли *humanitas* у тако пресудном значењу како га ниједна метафизика није мислила нити ће икад моћи да га мисли? Није ли то „хуманизам" у крајњем смислу? Наравно да јесте. То је хуманизам који човекову човечност мисли полазећи од близине бивствовања. Али то је у исто време хуманизам у којем је на коцку стављен не човек већ човекова историјска суштина у свом пореклу из истине бивствовања. Међутим, зар се у тој игри не ради о човековој ек-систенцији? Како да не.

У *Бивствовању и времену* (стр. 38) каже се да се свако филозофско питање „враћа на егзистенцију". Али, ту егзистенција није стварност оног *ego cogito*. Она није ни само стварност субјеката који делују заједно и један за другог и тако постају оно што јесу. „Ек-систенција", темељно се разликујући од сваке *existentia*-е и „*existence*"-а, јесте ек-статичко становање у близини бивствовања. Она је чување бивствовања, то јест брига о бивствовању. Пошто у том мишљењу треба мислити нешто једноставно, то је тако тешко за представљање које је наслеђено као филозофија. Међутим, потешкоћа се не састоји у посебној преданости дубокоумљу нити у прављењу сложених појмова, већ се она крије у кораку-уназад који пушта да мишљење уђе у искусилачко постављање питањâ и да отпадну уобичајена филозофска мњења.

[a] Прво издање, 1949: боље: у бивствовању *qua* догађају.



Одасвуд се чује да се покушај у *Бивствовању и времену* завршио у слепој улици. Занемаримо ту причу. Мишљење које покушава у *Бивствовању и времену* да направи неколико корака није чак ни данас прекорачило оквире тога дела. Али можда је оно у међувремену мало више ушло у свој проблем. Међутим, докле год се филозофија бави само непрекидним ускраћивањем себи могућности да се упусти у ствар мишљења, то јест у истину бивствовања, она није у опасности да се икад разбије о тврдоћу своје ствари. Зато је „филозофирање" о неуспевању одвојено провалијом од неуспевајућег мишљења. Ако би такво мишљење пошло некоме за руком, не би се том човеку десила никаква несрећа. Он би добио једини поклон који мишљењу може да се дође из бивствовања.

Али важно је и ово: до ствари мишљења нећемо доћи тако што ћемо почети да причамо о „истини бивствовања" и о „историји бивствовања". Све је једино у томе да истина бивствовања дође до језика и да мишљење доспе у тај језик. Можда ће тада језик много мање захтевати пренагљено говорење него право ћутање. Али ко би од нас данас уобразио да његови покушаји мишљења јесу „код куће" на стази ћутања? У најбољем случају, можда би мишљење могло да укаже на истину бивствовања, и то на њу као на оно о чему треба мислити. Тако би она била лакше одвојена од пуког слућења и мњења и усмерена к занату писања, који је постао реткост. Чак и ако нису одређене за вечност, ствари које нешто значе долазе још правовремено и онда кад долазе врло касно.

Да ли је област истине бивствовања слепа улица или да ли је та област слободни простор у којем слобода чува своју суштину, нека свако процени након што је и сâм покушао да иде показаним путем или, што је још боље, да прокрчи бољи пут, то јест пут који је саобразан питању. На претпоследњој страни *Бивствовања и времена* (стр. 437) налазе се реченице: „*Спор* око интерпретације бивствовања не може да се изглади *зато што још није ни заподенут*. Најзад, он не може тек тако да се појави, него је за заподевање спора потребна већ и нека припрема. Ово истраживање на путу је једино к том циљу." Те реченице ни данас, после двадесет година, нису изгубиле ништа од свог значаја. И у данима који долазе останимо, као путници, на путу у суседство бивствовања. Питање које сте поставили помаже нам да објаснимо тај пут.

Ваше питање гласи: „Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?" „Како речи 'хуманизам' вратити значење?" Ваше питање не само да претпоставља да желите задржати реч „хуманизам" него оно садржи и признање да је та реч изгубила своје значење.

Она га је изгубила због увида да је суштина хуманизма метафизичка, а то сада значи да метафизика питање о истини бивствовања не само не поставља већ га и спречава утолико што метафизика истрајава у забораву бивствовања. Али управо мишљење које води том увиду у проблематичну суштину хуманизма довело нас је и до тога да изворније мислимо човекову суштину. С обзиром на тај суштинскији *humanitas hominis humani* јавља се могућност да се речи „хуманизам" врати историјско значење, које је старије од њеног најстаријег значења израчунатог хронолошки. То враћање не треба схватити тако као да је реч „хуманизам" потпуно без значења и да је пуки *flatus vocis* [празни звук]. *Humanum* у речи указује на *humanitas*, човекову суштину; „-изам" указује на то да човекову суштину треба разумети на суштински начин. То је значење које реч „хуманизам" има као таква. Вратити јој значење – то може да значи само следеће: поново одредити значење те речи. То захтева, с једне стране, да се изворније искуси човекова суштина, а с друге, да се покаже у којој мери та суштина на свој начин постаје судбинска. Човекова суштина лежи у ек-систенцији. Суштински, то јест посматрано из перспективе самог бивствовања, ради се о ек-систенцији утолико што човека – као ек-систирајућег за чување истине бивствовања – бивствовање асимилује у саму ту истину. „Хуманизам" сада значи (ако смо се одлучили да ту реч задржимо): човекова суштина јесте суштинска за истину бивствовања, тако да се не ради о човеку као таквом. На тај начин имамо на уму чудну врсту „хуманизма". Та реч показује се као назив који је *lucus a non lucendo* [шумарак у који не продире светлост].

Треба ли назив „хуманизам" да још задржавамо за „хуманизам" који противречи целокупном досадашњем хуманизму – иако ни у ком случају не заговара оно што је нехумано? И да је задржимо само зато да бисмо можда, учествујући у употреби тог назива, и ми пливали у владајућим струјама, које се гуше у метафизичком субјективизму и које су потонуле у заборав бивствовања? Или, треба ли мишљење, отворено се супротстављајући „хуманизму", да се одважи на ударац који би у први мах изазвао изненађеност *humanitas*-ом *hominis humani* и његовим темељем? На тај би се начин могло побудити размишљање – ако већ сâм светскоисторијски тренутак није изнудио такво размишљање – могло би се тако, дакле, побудити размишљање које не мисли само на човека већ и на човекову „природу", које не мисли само на природу него, још изворније, и на димензију у којој човекова суштина – одређена из перспективе самог бивствовања – јесте „код куће". Зар не би пре требало да извесно време још подносимо неизбежна погрешна тумачења којима је пут мишљења у елементу бивствовања и времена био досад изложен, и да их пустимо да се полако истроше? Та погрешна тумачења јесу природне реинтерпретације оног што се прочитало, или само одрази оног што се верује да се већ зна и пре читања. Сва она показују исту структуру и исти темељ.



Зато што говоримо против „хуманизма", страхује се да бранимо оно што је не-хумано и да величамо варварску бруталност. Јер, шта је „логичније" него то да ономе ко негира хуманизам остаје само афирмација нечовечности?

Зато што говоримо против „логике", верује се како ми захтевамо да се напусти строгост мишљења, да се уместо ње уведе произвољност нагонâ и осећањâ, па да се тако „ирационализам" прогласи истином. Јер, шта је „логичније" него то да онај ко говори против логике брани оно што је нелогично?

Зато што иступамо против „вредности", с ужасом се говори о филозофији која наводно има одважности да презре највиша добра човечанства. Јер, шта је „логичније" него то да мишљење које пориче вредности мора све да прогласи безвредним?

Зато што кажемо да се човеково бивствовање састоји у „бивствовању-у-свету", приговара нам се да човека срозавамо на пуко овоземаљско биће, због чега филозофија тоне у позитивизам. Јер, шта је „логичније" него то да онај ко афирмише светскост човековог бивствовања признаје само овостраност, а пориче оностраност и одбацује сваку „трансценденцију"?

Зато што указујемо на Ничеову тврдњу о „смрти Бога", такав наш поступак сматра се атеизмом. Јер, шта је „логичније" него то да онај ко је искусио „смрт Бога" буде без-божник?

Зато што у свему поменутом говоримо свуда против оног што људи сматрају узвишеним и светим, наша филозофија проповеда неодговорни и разорни „нихилизам". Јер, шта је „логичније" него то да онај ко свуда негира уистину-бивствујуће буде на страни небивствујућег и да на тај начин пуко Ништа проповеда као смисао стварности?

Шта се ту догађа? Људи чују да се прича о „хуманизму", о „логици", о „вредностима", о „свету", о „Богу". Они чују нешто о супротностима свему томе. Оно што садрже ти називи, људи препознају и прихватају као нешто позитивно. Оно што говори против садржаја тих назива, људи – на темељу тога што су чули, а без дубљег размишљања – сматрају негацијом тог садржаја, а ту негацију нечим „негативним" у смислу деструктивног. Негде у *Бивствовању и времену* ипак се изричито говори о „феноменолошкој деструкцији". Уз помоћ често призиване логике и *ratio*-а људи верују да оно што није позитивно јесте негативно и да тако деградира ум, па да стога заслужује да буде жигосано као изопаченост. Ми смо толико испуњени „логиком" да се све што нарушава уобичајену учмалост преовлађујућег мњења одмах региструје као контрадикција која заслужује презир. Све што није близу познатог-и-вољеног позитивнога бацамо у претходно ископану рупу чисте негације, која негира све, завршава се у Ничем и тако довршава нихилизам. Следећи тај логичан ток, ми пуштамо да све потоне у нихилизам који смо пронашли уз помоћ логике.

Да ли, међутим, то „против" које мишљење износи против обичног мњења нужно указује на чисту негацију и на оно што је негативно? То се дешава – а тада се, наравно, дешава неизбежно и коначно, то јест без слободног погледа на нешто друго – само онда кад се оно-што-се-мнило поставља унапред као „оно што је позитивно" и кад се на основу „тога што је позитивно" доноси апсолутна и истовремено негативна одлука о области могућих супротстављања њему. У таквом поступку крије се одбијање да се размишља о претпостављеном „позитивном" заједно с његовом позицијом и опозицијом у којој оно – по сопственом уверењу – налази спас. Сталним позивањем на логику ствара се привид да се непосредно упуштамо у мишљење, а заправо смо се одрекли мишљења.



Да супротстављање „хуманизму" никако не укључује одбрану оног што је нехумано, већ да отвара друге перспективе, то ће одмах бити мало јасније.

„Логика" схвата мишљење као представљање бивствујућег у његовом бивствовању, које представљање доставља себе у општости појма. Али, како ствари стоје с размишљањем о самом бивствовању, то јест с мишљењем које мисли истину бивствовања? Тек то мишљење допире до изворне суштине λόγος-а, која је већ скривена и изгубљена код Платона и Аристотела, творца „логике". Мислити против „логике" не значи борити се за оно што је нелогично, већ значи једино: размишљати о λόγος-у и његовој суштини која се појавила у рано доба мишљења, значи: потрудити се најпре око припреме таквог размишљања. Шта ће нам сви ти толико замашни системи логике ако – и не знајући шта чине – унапред беже од задатка да само и поставе питање о суштини λόγος-а? Ако бисмо хтели да одбацимо приговоре, што је, наравно, јалов посао, могли бисмо с већим право рећи: ирационализам, као одбацивање *ratio*-а, влада неприметно и несметано у одбрани „логике", која верује како може да избегне размишљање о λόγος-у и о суштини *ratio*-а која свој темељ има у λόγος-у.

Мишљење усмерено против „вредностӣ" не тврди да све што се тумачи као „вредност" – „култура", „уметност", „наука", „људско достојанство", „свет", и „Бог" – јесте безвредно. Пре треба коначно увидети да управо тиме што се нешто означава као „вредност" одузима свако достојанство оном што је тако вредновано. То значи: оцењивањем нечега као вредности оно-што-је-вредновано допушта се само као предмет човекове оцене. Међутим, оно-што-је-нешто-у-свом-бивствовању не исцрпљује се у својој предметности, а поготово се не исцрпљује ако предметност има карактер вредности. Свако вредновање, чак и када се нешто вреднује позитивно, јесте субјективизација. Оно не допушта да бивствујуће буде, већ допушта да бивствујуће важи само као његов објект. Чудно настојање да се докаже објективност вредностӣ не зна шта чини. Када се, уз то, „Бог" прогласи „највишом вредношћу", тада се деградира божја суштина. Ту и другде мишљење у вредностима јесте највећа бласфемија која се може замислити према бивствовању. Мислити против вредностӣ зато не значи истицати безвредност и ништавност бивствујућег, већ значи: против субјективизације бивствујућег, ко-

ја бивствујуће претвара у пуки објект, расветљење/чистину истине бивствовања довести пред мишљење.

Указивање на „бивствовање-у-свету” као на основну црту *humanitas*-а *hominis humani* не значи да је човек само „световно” биће у хришћанском смислу, да је, дакле, окренут од Бога и да је чак одвојен од „трансценденције”. Оно што се под речју „трансценденција” подразумева означило би се боље изразом „оно-трансцендентно”. Оно-трансцендентно јесте натчулно бивствујуће. Натчулно бивствујуће важи као врховно бивствујуће у смислу првог узрока свега бивствујућег. Бог се замишља као тај први узрок. Међутим, у изразу „бивствовање-у-свету” „свет” никако не значи земаљско бивствујуће насупрот небескоме, као што не значи ни „оно-световно” насупрот „оном-духовном”. У том изразу „свет” уопште не значи једно одређено бивствујуће, нити он значи неку област бивствујућег. „Свет” значи отвореност бивствовања. Човек јесте, и јесте човек, уколико ек-систира. Он из-стаје у отвореност бивствовања. Сáмо бивствовање, које је као бачај пројектовало човекову суштину у „бригу”, јесте као та отвореност. Тако бачен, човек стоји „у” отворености бивствовања. „Свет” је расветљење/чистина бивствовања, у које/у коју расветљење/чистину човек из-стаје захваљујући својој баченој суштини. „Бивствовање-у-свету” означава суштину ек-систенције с обзиром на расветљену димензију из које оно „ек-” ек-систенције су(т)ствује. Мишљен са становишта ек-систенције, „свет” је на известан начин управо оно-онострано у екситенцији и за екситенцију. Човек никад није пре свега човек с ове стране света као „субјект”, свеједно да ли се субјект схвата као „ја” или као „ми”. Такође, он никад није најпре само субјект који, додуше, увек доводи у везу са собом и објекте, тако да његова суштина лежи у односу субјект-објект. Пре ће бити да човек понајпре у својој суштини ек-систира у правцу отворености бивствовања. Тек оно-отворено расветљава „оно-између” унутар којег може „бити” „однос” субјекта према објекту.

Став: човекова суштина почива на бивствовању-у-свету, не садржи ни одлуку о томе да ли је у теолошко-метафизичком смислу човек само овострано или онострано биће.

Стога се егзистенцијалним одређењем човекове суштине није још ништа одлучило о „постојању Бога” или о његовом „не-постојању”, као ни о могућности или немогућности постојања богова. Зато не само да је брзоплето већ је од самог почетка и погрешно када се тврди да тумачење човекове суштине са становишта односа те суштине према истини бивствовања јесте атеизам. Осим тога, та произвољна класификација сведочи о помањкању пажње током читања. Не води се рачуна о томе да сам у свом спису „О суштини разлога” (1929) написао следеће (стр. 28, нап. 1): „Онтолошком интерпретацијом тубивствовања као бивствовања-у-свету не одлучује се ни позитивно ни негативно о могућем бивствовању к Богу. Али се, по свој прилици, осветљавањем трансценденције најпре добија *адекватан појам тубивствовања*, па се с обзиром на то бивствујуће може поставити питање како ствари онтолошки стоје с односом тубивствовања према Богу.” Ако о тој напомени размислимо сувише брзо, као што је то обично случај, тада ћемо рећи: та филозофија се не одлучује ни за постојање Бога ни против постојања Бога. Она остаје у стању индиферентности. Она је, дакле, равнодушна према религиозном питању. Али такав индиферентизам бива жртва нихилизма.



Међутим, да ли се наведеном напоменом проповеда индиферентизам? Зашто су у тој напомени поједине речи, а не било које, штампане курзивом? Само зато да би се наговестило како мишљење које полази од питања о истини бивствовања пита изворније него што метафизика може да пита. Тек ако се полази од истине бивствовања, може да се мисли суштина светости. Тек ако се полази од суштине светости, може да се мисли суштина божанства. Тек у светлости суштине божанства може да се мисли и да се каже шта значи реч „Бог”. Или, зар не би најпре требало да будемо кадри да све те речи добро разумемо и пажљиво саслушамо ако треба да нам буде допуштено да као људи, то јест као екситентна бића искусимо однос Бога према човеку? Како човек на садашњем ступњу светске историје може озбиљно и строго да пита да ли се Бог приближава или удаљава, ако он, човек, пропушта да мислећи најпре продре у димензију у којој једино то питање може да се постави? То је, међутим, димензија светости, димензија која већ као димензија остаје затворена ако отворена област бивствовања није расветљена и ако у свом расветљењу/у својој чистини[a] није близу човека. Можда се карактеристична црта

[a] Прво издање, 1949: расветљење/чистина као расветљење/чистина самоскривајућег кријења.

нашег раздобља састоји у затворености димензије исцељења. Можда је то једина недаћа.

Али тим указивањем мишљење које упућује према истини бивствовања као према оном о чему треба мислити није се ни у ком случају одлучило за теизам. Као што није могло да буде атеистичко, исто тако оно не може да буде ни теистичко. Али не због равнодушности већ због уважавања граница које су постављене мишљењу као мишљењу, и то посредством оног што себе даје мишљењу као оно о чему треба мислити, посредством истине бивствовања. Уколико себе ограничава на свој задатак, у садашњем тренутку светске судбине мишљење усмерава човека у почетну димензију његовог историјског пребивалишта. Казујући тако истину бивствовања, мишљење је себе поверило оном што је суштинскије од свих вредности и од сваког бивствујућег. Мишљење не превлађује метафизику тако што је, пењући се још више, надилази и укида, него тако што се спушта натраг у близину оног што је најближе. Силажење – поготово тамо где је човек залутао у субјективност – теже је и опасније од пењања. Силажење води у сиромаштво ек-систенције *homo humanus*-а. У ек-систенцији се напушта област *homo animalis*-а метафизике. Владавина те области јесте посредна и дубоко укорењена основа за заслепљеност и произвољност оног што се назива биологизмом, али и оног што је познато под називом „прагматизам". Мислити истину бивствовања значи у исто време: мислити *humanitas homo humanus*-а. Важан је само *humanitas* у служби истине бивствовања, али без хуманизма у метафизичком смислу.

Међутим, ако је *humanitas* тако битан за мишљење бивствовања, зар се тада „онтологија" не мора допунити „етиком"? Зар тада није битно Ваше настојање које изражавате у реченици: „Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une ethique possible"? [„Оно што већ одавно покушавам јесте да тачно одредим однос онтологије према могућој етици."]

Убрзо по појављивању *Бивствовања и времена* један млади пријатељ упитао ме је: „Када ћете написати етику?" Тамо где се човекова суштина мисли тако суштински, то јест једино са становишта питања о истини бивствовања, а где се од човека ипак не прави центар бивствујућег, мора се појавити жеља за обавезујућим упутством и за правилима која кажу ка-



ко човек, искусан у кретању из ек-систенције к бивствовању, треба да живи саобразно својој судбини. Жеља за етиком утолико више тежи испуњењу што човекова како очигледна тако и скривена сметеност расте до немерљивих висина. Највећа брига мора бити посвећена етичкој вези у тренутку када човек технике, препуштен масовном друштву, може поуздану постојаност да постигне само тако што ће све своје планове и активности скупљати и сређивати на начин који одговара техници.

Ко сме да превиди то тешко стање? Зар не треба да заштитимо и обезбедимо постојеће везе чак и ако оне држе људе заједно на тако недовољан начин и само у данашњем тренутку? Свакако да треба. Међутим, да ли та невоља увек ослобађа мишљење од тога да се сећа оног што поготово остаје оно-о-чему-треба-да-се-мисли и што, као бивствовање, а пре свега-бивствујућег, јесте јемство и истина? Штавише, може ли мишљење одбити да мисли бивствовање пошто је бивствовање тако дуго лежало скривено у забораву, али је уједно у садашњем тренутку светске историје себе најавило уздрмавањем свега бивствујућег?

Пре него што покушамо да поближе одредимо однос између „онтологије" и „етике", морамо да поставимо питање шта су сама „онтологија" и сама „етика". Потребно је оценити да ли оно што се тим називима може изразити одговара и јесте блиско оном што је задато мишљењу, које као мишљење мора пре свега да мисли истину бивствовања.

Међутим, уколико како „онтологија" тако и „етика", заједно са целокупним мишљењем заснованим на дисциплинама, изнемогну и ако због тога наше мишљење буде дисциплиновање, како онда ствари стоје с питањем о односу између те две филозофске дисциплине?

„Етика" се, заједно с „логиком" и „физиком", први пут појављује у Платоновој школи. Те дисциплине настају онда кад се мишљење претворило у „филозофију", филозофија у ἐπιστήμη (науку), а сама наука постала ствар школе и школског посла. На путу кроз тако схваћену филозофију настаје наука, а нестаје мишљење. Мислиоци пре тог времена не знају ни за „логику", ни за „етику", ни за „физику". Па ипак, њихово мишљење није ни нелогично ни неморално. Они су φύσις мислили с таквом свеобухватношћу какву каснија „физика" никад

није била у стању да постигне. Софоклове трагедије – ако је такво поређење уопште допуштено – у свом казивању чувају ἦϑος изворније него Аристотелова предавања о „етици". Једна Хераклитова изрека која се састоји само од три речи каже нешто тако једноставно да из ње суштина етоса непосредно излази на видело.

Хераклитова изрека (Фрагмент 119) гласи: ἦϑος ἀνϑρώπῳ δαίμον. То се обично преводи овако: „Карактер је човеку његов демон." Тај превод мисли на савремен а не на грчки начин. ἦϑος значи пребивалиште, место становања. Та реч означава отворену област у којој човек станује. Отворена област његовог пребивалишта допушта да се појави оно што прилази човековој суштини и што, тако долазећи, пребива у његовој близини. Човеково пребивалиште садржи и чува надолазак оног чему човек у својој суштини припада. По Хераклиту, то је δαίμον, бог. Фрагмент каже: Човек, уколико је човек, станује у близини бога. С том Хераклитовом изреком поклапа се прича коју је испричао Аристотел (*De partibus animalium*), А, 5, 645 a17). Она гласи: Ἡράκλειτος λέγεται πρὺς ξένους εἰπεῖν τοὺς βουλομένους ἐντυχεῖν αὐτῷ, οἳ ἐπειδὴ προσιόντες εἶδον αὐτὸν ϑερόμενον, πρὸς τῷ ἰπνῷ ἔστησαν, ἐκέλευε γὰρ αὐτοὺς εἰσιέναι ϑαρροῦντας· εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦϑα ϑεοὺς...

„Препричава се шта је Хераклит рекао странцима који су дошли да га посете. Стигавши, видели су га како се греје поред пећи. Изненађени, застали су – пре свега зато што их је, док су оклевали, охрабрио и позвао их да уђу рекавши: 'Јер, и овде су богови присутни'."

Прича, додуше, говори сама за себе, али можемо ипак да истакнемо неколико ствари.

У првом тренутку, видевши где мислилац живи, група страних посетилаца застаје разочарана и сметена у својој наметљивој радозналости. Она верује да мислиоца мора затећи у околностима које су, насупрот уобичајеном људском таворењу, у сваком погледу изузетне и ретке, па зато представљају нешто узбудљиво. Група се нада да ће – када посети мислиоца – наћи нешто о чему ће бар неко време моћи да прича. Странци који желе да посете мислиоца очекују да га можда затекну управо у тренутку кад, утонувши у дубоке мисли, мисли. Посетиоци хоће да то „доживе", али не зато да би и њих саме до-



такло мишљење, већ само зато да би могли рећи како су видели и чули некога о коме се опет само прича да је мислилац.

Уместо тога радозналци затичу Хераклита поред пећи. То је заиста обично и безначајно место. Истина, ту се пече хлеб. Али Хераклит није поред пећи ни ради печења хлеба. Он се ту налази само да би се огрејао. На том сасвим обичном месту он открива сву немаштину у којој живи. Призор озеблог мислиоца пружа мало тога занимљивог. Пред тим разочаравајућим призором чак ни радозналци више не желе да приђу ближе. Шта ће они ту? Тај обични и неузбудљиви призор – неко ко је озебао греје се поред пећи – свако може у свако доба да види код куће. Зашто тражити мислиоца? Посетиоци се спремају да оду. Хераклит им види по лицима да су разочарани. Он зна да је гомили довољно већ да изостане очекивана сензација, па да они који су управо стигли оду. Зато их он охрабрује. Позива их да ипак уђу рекавши: εἶναι γάρ καὶ ἐνταῦϑα ϑεοὺς, „и овде су богови присутни".

Те речи представљају у другој светлости мислиочево пребивалиште (ἦϑος) и његово делање. Прича нам не каже да ли су посетиоци одмах разумели те речи, да ли су их уопште разумели, а затим све гледали другачије у тој другој светлости. Али та прича је била испричана и сачувана до наших дана зато што оно о чему она говори потиче из атмосфере око тог мислиоца и карактерише је. Καὶ ἐνταῦϑα, „и овде", поред пећи, на том обичном месту где свака ствар и свака околност, свако делање и мишљење јесу познати и свакидашњи, то јест присни, „чак и ту", у том присном кругу εἶναι ϑεοὺς, јесте тако „да су богови присутни".

Сâм Хераклит каже: ἦϑος ἀνϑρώπῳ δαίμον, „(присно) пребивалиште јесте човеку отворена област за присуствовање бога (некога ко му није присан)".

Ако сада, саобразно основном значењу речи ἦϑος, назив „етика" треба да значи да етика размишља о човековом пребивалишту, онда оно мишљење које истину бивствовања мисли као првобитни елемент човека као некога ко екзистира, онда, дакле, то мишљење јесте већ сáмо по себи изворна етика. Али ни тада то мишљење није етика тек зато што је оно онтологија. Јер, онтологија увек мисли само бивствујуће (ὄν) у његовом бивствовању. Али докле год се не мисли истина бивствовања, сва онтологија остаје без свога темеља. Зато је ми-

шљење које је у *Бивствовању и времену* покушало да продре у истину бивствовања означило себе као „фундаменталну онтологију”. Фундаментална онтологија тежи да допре натраг до суштинског темеља из којег потиче мишљење истине бивствовања. Већ сáмо започињање другачијег испитивања извукло је то мишљење из метафизичке „онтологије” (чак и оне Кантове). Међутим, сама „онтологија”, свеједно да ли је она трансцендентална или прекритичка, подлеже критици не зато што она мисли бивствовање бивствујућег и при том бивствовање своди на појам, већ зато што она не мисли истину бивствовања, па тако не увиђа да постоји мишљење које је строже од појмовног мишљења. У оскудности свог првог продора, мишљење које покушава да продре у истину бивствовања доводи до језика само мали део сасвим другачије димензије. Тај језик чак фалсификује себе јер још не успева да задржи суштинску помоћ феноменолошког виђења, а да се ипак ослободи неподесне тежње к „науци” и „истраживању”. Али да би се за постојећу филозофију учинио препознатљивим и уједно разумљивим, тај покушај мишљења могао је испрва да се изрази само у хоризонту те постојеће филозофије и употребом њених уобичајених термина.

У међувремену сам схватио да су управо ти термини непосредно и неминовно водили у заблуду. Јер, термине и њима-придодати појмовни језик читаоци нису поново промишљали полазећи од ствари о којој треба најпре мислити, него су ту ствар представљали полазећи од термина у њиховом уобичајеном значењу. Мишљење које пита о суштини бивствовања и које при том човеково суштинско пребивалиште одређује са становишта бивствовања и у односу на бивствовање, то мишљење, дакле, није ни етика ни онтологија. Зато питање о њиховом узајамном односу нема више темељ у тој области. Па ипак, Ваше питање, мишљено на изворнији начин, задржава смисао и суштински значај.

Мора се, наиме, поставити питање: ако мишљење које размишља о истини бивствовања одређује суштину *humanitas*-а као ек-систенцију полазећи од ек-систенцијиног припадања бивствовању, да ли тада то мишљење остаје само теоријско представљање бивствовања и човека или се уједно из таквог сазнања могу извући упутства примењлива у практичном животу?



Одговор гласи: то мишљење није ни теоријско ни практично. Оно се догађа пре тог разликовања. То мишљење, уколико јесте, јесте сећање на бивствовање, и ништа друго. Припадајући бивствовању, зато што је од стране бивствовања бачено у чување његове истине и зато што је захтевано за то чување, оно мисли бивствовање. Такво мишљење нема резултата. Оно нема никаквог учинка. Оно задовољава своју суштину тако што јесте. Али оно јесте тако што казује своју ствар. Историјски, ствари мишљења увек припада само једно, њеном материјалном садржају саобразно казивање. Материјална обавезност тог казивања јесте суштински виша од важења наука зато што је слободнија. Јер, она пушта бивствовање – да буде.

Мишљење гради уз кућу бивствовања, у којој спој бивствовања судбински упућује човекову суштину у становање у истини бивствовања. То становање јесте суштина „бивствовања-у-свету” (уп. *Бивствовање и време*, стр. 54). Указивање у *Бивствовању и времену* на „бивствовање-у” као на „становање” није никакво етимолошко поигравање. Слично указивање у предавању из 1936. на Хелдерлинове речи „Пун заслуга, ипак818 песнички станује// Човек на овој земљи” није украшавање мишљења које бежи из науке и тражи спас у поезији. Говор о кући бивствовања није преношење слике „кућа” на бивствовање. Али једнога дана, мислећи суштину бивствовања на начин саобразан ствари мишљења, пре ћемо бити у стању да мислимо шта је „кућа” и шта значи „становати”.

Па ипак, мишљење никад не прави кућу бивствовања. Мишљење спроводи историјску ексистенцију, то јест *humanitas hominis humani*, у област усходећег исцељења.

Заједно с исцељењем зло се поготово појављује у расветљењу/на чистини бивствовања. Суштина зла не састоји се у пукој рђавости људског делања, него у злоћудности беса. Међутим, обоје, исцељење и бес, могу у бивствовању да су(т)ствују само уколико сáмо бивствовање јесте спорно. У њему се крије суштинско порекло ништења. Оно што ништи расветљава себе као ништинско. Ништинско може да се ослови у оном „не”. „Не” никако не потиче из негације која каже „не”. Свако „не” које себе не тумачи погрешно као упорно брањење постављачке моћи субјективности, већ остаје бивствовање-допуштајућа ек-систенција, свако то „не”, дакле, одговара на захтев расветљеног ништења. Свако „не” јесте само потвр-

да одрицања. Свака потврда почива на признавању. Признавање пушта оно-к-чему-иде да приђе себи. Верује се да се ништење не може нигде наћи у самом бивствујућем. То је тачно све док се ништење тражи као нешто бивствујуће, као бивствујуће својство бивствујућега. Али тако тражећи, ми не тражимо ништење. Ни бивствовање није неко бивствујуће својство које се може утврдити у бивствујућем. Па ипак, бивствовање је бивствујућије[a] од сваког бивствујућег. Зато што ништење су(т)ствује у самом бивствовању, ми њега, ништење, никад не можемо приметити као нешто бивствујуће у бивствујућем. Указивање на ту немогућност никад не доказује да „не" потиче из казивања „не". Изгледа да би то важило као доказ само онда кад бисмо бивствујуће поставили као оно што је објективно за субјективност. Тада бисмо из те алтернативе закључили да свако „не" – зато што се никад не појављује као нешто објективно – мора неизбежно да буде продукт субјектовог чина. Међутим, да ли негација прво поставља „не" као нешто што је само мишљено, или: да ли негација прво захтева „не" као оно-што-треба-да-се-каже у допуштању бивствовања бивствујућега – о томе никад не може да се одлучи на темељу субјективне рефлексије о мишљењу постављеном већ као субјективност. У таквој рефлексији ми још не досежемо до димензије у којој питање може прикладно да се формулише. Остаје да се запитамо – под претпоставком да мишљење припада ек-систенцији – зар свако „да" и свако „не" нису већ ексистентни у истини бивствовања. Ако јесу, онда су „да" и „не"[b] већ сами по себи потчињени бивствовању. Пошто су потчињени, они никад не могу прво да поставе оно чему сами припадају.

Ништење су(т)ствује у самом бивствовању, а никако не у човековом тубивствовању – ако се то тубивствовање мисли као субјективност оног *ego cogito*. Тубивствовање ни у ком случају не ништи ако човек као субјект изводи ништење у смислу одбијања, већ ту-бивствовање ништи ако оно као суштина у којој човек ек-систира припада и сáмо суштини бивствовања. Бивствовање ништи – као бивствовање. Зато се у

[a] Прво издање, 1949: Уколико бивствовање допушта да бивствујуће „буде".

[b] Прво издање, 1949: потврђивање и негирање, признавање и одбацивање већ употребљени у наређењу догађаја – од наређења разлике позвани у одрицање.



Хегеловом и Шелинговом апсолутном идеализму „не" појављује као негативност негације у суштини бивствовања. Али ту се бивствовање мисли у смислу апсолутне стварности као безусловна воља која хоће саму себе, и то као воља знања и љубави. У тој вољи још се скрива бивствовање као воља за моћ. Зашто ипак негативност апсолутне субјективности јесте „дијалектичка" и зашто посредством дијалектике ништење излази, додуше, на видело, а истовремено остаје скривена у својој суштини – то овде не може да се разматра.

Оно-ништеће у бивствовању јесте суштина оног што ја називам Ничим. Зато мишљење, будући да мисли бивствовање, мисли и Ништа.

Тек захваљујући бивствовању исцељење усходи у милост, а бес надире к злу.

Само уколико човек – ек-систирајући у правцу истине бивствовања – припада бивствовању, може из самога бивствовања да дође дозначење оних упутстава која за човека морају да постану закон и правило. На грчком се дозначити каже νέμειν. Νόμος није само закон већ, у изворнијем смислу, и дозначење садржано у слању бивствовања. Само то дозначење јесте у стању да човека упути у бивствовање. Само такво упућивање јесте у стању да подржава и обавезује. Иначе сваки закон остаје само творевина људског ума. Суштинскије од сваког постављања правилâ јесте да човек нађе пут к свом пребивалишту у истини бивствовања. Тек то пребивалиште допушта нам да искусимо оно на шта се можемо ослонити. Истина бивствовања поклања ослонац за свако понашање. У нашем језику „ослонац" значи „заштита". Бивствовање је заштита која човека у његовој ек-систентној суштини чува тако за своју истину да ек-систенцију удомљује у језику. Зато је језик истовремено кућа бивствовања и дом човекове суштине. Само зато што је језик дом човекове суштине, људи и историјска поколења могу у свом језику да не буду код куће, тако да за њих језик постаје чаура за њихове махинације.

Али у каквом је односу мишљење бивствовања према теоријском и практичном понашању? Мишљење бивствовања превазилази сваку контемплацију зато што се брине о светлости у којој виђење као *theoria* може тек да пребива и да се креће. Мишљење пази на расветљење/чистину бивствовања тако што своје казивање о бивствовању смешта у језик као у ку-

ћу екситенције. Тако је мишљење делање. Али делање које у исто време превазилази сваку праксу. Мишљење надмашује рађење и произвођење не величином својих достигнућа и не резултатима свога дејства, већ тричавошћу свог неуспешног извршења.

Наиме, мишљење у свом казивању доводи до језика само неизговорену реч бивствовања.

Овде-употребљени израз „довести до језика" треба сада узети сасвим дословно. Расветљујући себе, бивствовање долази до језика. Оно је стално на путу к језику. Са своје стране, то-долазеће доводи до језика ек-систирајуће мишљење у свом казивању. На тај начин сâм језик бива уздигнут у расветљење/на чистину бивствовања. Тек тако језик *јесте* – на онај тајанствени и нас-увек-прожимајући начин. Пошто језик који је тако уведен потпуно у своју суштину јесте историчан, бивствовање бива поверено сећању. Ек-систенција, мислећи, станује у кући бивствовања. Све то изгледа тако као да се посредством мисаоног казивања апсолутно ништа не дешава.

Али управо нам се сада показао пример тог неприметног делања мишљења. Јер, у мери у којој посебно мислимо језику-послани израз „довести до језика", у којој мислимо само то и ништа друго, у мери у којој то-мишљено задржимо у брижљивости казивања као оно о чему убудуће треба стално да се мисли, ми смо нешто-што-су(т)ствује-у-самом-бивствовању довели до језика.

Оно што је чудно у том мишљењу бивствовања јесте његова једноставност. Управо нас она одвраћа од њега. Јер, ми тражимо мишљење (које свој светскоисторијски углед има под именом „филозофија") у облику нечег необичног што је доступно само посвећенима. А у исто време ми мишљење замишљамо по моделу научне спознаје и њених истраживачких пројеката. Ми делање меримо по импресивним и успешним достигнућима праксе. Међутим, делање мишљења није ни теоријско ни практично, нити је оно спој та два начина понашања.

Ми не распознајемо мишљење бивствовања због његове једноставне суштине. Али ако се ипак упознамо с необичношћу оног што је једноставно, одмах нас снађе друга невоља. Рађа се сумња да то мишљење бивствовања постаје жртва самовоље, јер оно не може да се држи бивствујућег. Одакле мишљење узима своју меру? Какав је закон његовог делања?



Овде мора да се прихвати треће питање из Вашег писма: „Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventutière?" [„Како да сачувамо елемент авантуре који свако истраживање садржи, а да филозофију не претворимо у авантуристкињу?"] Сада ћу само узгред поменути поезију. Она се суочава с истим питањем, и на исти начин, као и мишљење. Али и даље важи оно што Аристотел каже у свом спису *О песничкој уметности*, а о чему једва да се размишљало, – да је поетско стварање истинитије него истраживање бивствујућег.

Али, мишљење је *une aventure* не само као тражење и испитивање у правцу оног што није мишљено. Мишљење, у својој суштини као мишљење бивствовања, захтева се од стране бивствовања. Мишљење се односи на бивствовање као на оно што долази (*l'avenant*). Мишљење као такво јесте везано за долазак бивствовања, за бивствовање као долазак. Бивствовање је себе већ послало мишљењу. Бивствовање *јесте* као судбина мишљења. А судбина је сама по себи историјска. Њена историја већ је у казивању мислилаца дошла до језика.

Тај остајући и у-свом-остајању-на-човека-чекајући долазак бивствовања увек доводити до језика јесте једина ствар мишљења. Зато суштински мислиоци увек казују исто. Али исто не значи: једнако. Они то, наравно, казују само оном ко почне да прати њихову мисао. Кад год мишљење, у историјском сећању, пази на судбину бивствовања, оно (мишљење) већ се везало за оно што је за њега (за мишљење) прикладно, за оно што је саобразно судбини мишљења. Побећи у једнако није опасно. Опасно јесте одважити се на неслагање да би се рекло исто. Двосмисленост прети, и обична свађа прети.

Прикладност казивања бивствовања, бивствовања као судбине истине, јесте први закон мишљења – тај закон нису правила логике, која могу да постану правила тек захваљујући закону бивствовања. Пазити на прикладност мисаоног казивања не подразумева, међутим, само то да ми сваки пут размишљамо *шта* да кажемо о бивствовању и *како* треба то да кажемо. Једнако важно јесте да се размисли *да ли* и у којој мери, у којем тренутку историје бивствовања, у каквом дијалог с том историјом и на чији захтев може да се каже оно о чему треба да се мисли. Оне три ствари, које су поменуте у једном ранијем писму, одређене су – у својој међусобној повезаности – за-

коном прикладности мишљења о историји бивствовања; реч је о строгости размишљања, о брижљивости у казивању и о штедљивости с речима.

Време је да се одвикнемо од прецењивања филозофије и од претеривања у захтевима које јој због прецењивања постављамо. Оно што је потребно у садашњој светској кризи јесте: мање филозофије, а више пажљивости у мишљењу; мање литературе, а више неге слова.

Будуће мишљење није више филозофија зато што оно мисли изворније него метафизика – назив који значи исто што и „филозофија". Али будуће мишљење не може такође, као што је Хегел захтевао, да одбаци назив „љубав према мудрости", па да буде сама мудрост у облику апсолутног знања. Мишљење је на силазној путањи која води у сиромаштво његове привремене суштине. Мишљење скупља језик у једноставно казивање. Језик је тако језик бивствовања, као што су облаци облаци неба. Својим казивањем мишљење поставља невидљиве бразде у језик. Оне су још невидљивије него бразде које сељак спорим кораком прави по њиви.

# УВОД ЗА „ШТА ЈЕ МЕТАФИЗИКА?"

## Повратак у темељ метафизике

Декарт, пишући Пикоу, који је на француски превео *Principia Philosophiae*, каже: „Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences..." (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14) [„На тај начин читава филозофија је попут дрвета: корен је метафизика, стабло је физика, а гране које израстају из стабла јесу све остале науке..."]

Држећи се те слике, постављамо питање: у којем тлу корен дрвета филозофије налази свој ослонац? Из кога темеља корен, а преко њега и читаво дрво, прима хранљиве сокове и снагу? Који елемент, скривен у подлози, прожима корен што носи и храни дрво? Шта је основа и елемент суштине метафизике? Шта је метафизика, сагледана из њеног темеља? Шта је, у основи узев, метафизика?

Она мисли бивствујуће као бивствујуће. Свуда где се поставља питање шта је бивствујуће, има се у виду бивствујуће као такво. Метафизичко представљање има за тај вид да захвали светлости[a] бивствовања. Сама светлост, то јест оно што такво мишљење искусује као светлост, није више на дохвату том мишљењу; јер метафизика увек представља бивствујуће само као бивствујуће. Из те перспективе, метафизичко мишљење пита, наравно, о бивствујућем извору и творцу те светлости.

[a] Пето издање, 1949: расветљење/чистина.